المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i2.540

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 25-7-2025
تاريخ القبول: 24-2-2026

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

الفردانية والدين في المجتمع المعاصر

جان لويس شليغل[1]

ترجمة الحسن مصباح[2]

hacenemasbah58@gmail.com

الملخص:

يفحص هذا المقال كيف أعادت الفردانية الحديثة وما بعد الحديثة تشكيل الدين في أوروبا بدل أن تُنهيه. وهو يميّز بداية بين مجتمعات "شمولية" تُقدِّم الجماعة على الفرد ضمن تراتبية يضمنها المقدّس، ومجتمعات "فردانية" تُعلي قيمة الفرد والمساواة وتضع السلطة تحت سؤال الشرعية، في سياق عقلنة الحياة وتخصّص المجالات. ثم يصف نشوء "الذات الفاعلة" التي تُشرّع لنفسها وتفصل بين مجال عام عقلاني ومجال خاص تُعاش فيه القناعات والدين. بعد ذلك يركّز على "الثورة الفردانية الثانية" أو "عصر النرجسية": تعميم حقّ الاختيار على الأخلاق والحياة اليومية، وتراجع الانضباط والتقشّف لصالح تحقيق الذات والاهتمام بالحميمية والجسد. في هذا المناخ لا تختفي المسيحية، بل تتعرّض لـ"علمنة داخلية" تُترجم أساسًا إلى "تفريد الإيمان": يتحول الدين إلى حزمة موارد ينتقي منها الفرد ما يواسيه ويمنحه معنى واحتفالًا، ويُهمِل ما يفرض التزامًا ثقيلًا أو صرامة أخلاقية أو نقدًا جذريًا للمجتمع؛ ما يثير خطر النسبوية وتديّن ضبابي، مع الإقرار بأن الفردانية قد تولّد أيضًا صيغًا جديدة للعدالة والتعاون وحقوق الإنسان. ثم يحلل صعود "الحركات الدينية الجديدة" ويختم بـ"السديم الباطني".

الكلمات المفتاحية:

الفردانية الحديثة/ما بعد الحديثة، عصر النرجسية، تفريد الإيمان، الحركات الدينية الجديدة، السديم الباطني.

(1)جان-لويس شليغل : [Jean-Louis Schlegel] عالم اجتماع فرنسي، يشغل منصب المدير الأدبي في دار النشر الفرنسية Édi-tions du Seuil، ويشغل في الوقت نفسه منصب رئيس تحرير مشارك في مجلة Esprit الفرنسية.

(2) أستاذ التعليم العالي بجامعة محمد الأول، كلية العلوم، وجدة، المغرب.

للاقتباس: شليغل، جان لويس، الفردانية والدين في المجتمع المعاصر، ترجمة: الحسن مصباح، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع2، 2026، 180- 196.

© نُشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان ما إذا أُجريت عليه أي تعديلات، ولا يجوز استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received: 2025-7-25
Accepted: 2026-2-24

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Individualism and Religion in Contemporary Society

Jean-Louis Schlegel[3]

Translated by: Al-Hassan Mesbah[4]

hacenemasbah58@gmail.com

Abstract:

This article investigates how modern and postmodern individualism has transformed religion in Europe, not by erasing it but by reshaping its role and meaning. It contrasts holistic societies, where collective hierarchy is sanctified, with individualistic societies that elevate equality and subject authority to rational scrutiny. From this shift emerges the "autonomous self," which separates rational public life from private spheres of conviction and belief. The study then highlights the "Second Individualist Revolution" or "Age of Narcissism," marked by the extension of choice into ethics and daily life, the decline of ascetic discipline, and the rise of self-realization and bodily concerns. Within this climate, Christianity undergoes "internal secularization," expressed as the individualization of faith: religion becomes a reservoir of resources selectively drawn upon for comfort, meaning, and celebration, while obligations and moral rigor are often set aside. This dynamic raises concerns of relativism and diffuse religiosity, though it also opens possibilities for new forms of justice, cooperation, and human rights. The article concludes by examining the proliferation of New Religious Movements and the emergence of an "Esoteric Nebula," underscoring the complex ways individualism continues to reshape Europe's religious landscape.

Keywords:

Modern/Postmodern Individualism, The Age of Narcissism, The Individualization of Faith, New Religious Movements, The Esoteric Nebula.

(3) Jean-Louis Schlegel is a French sociologist who serves as Literary Director at the French publishing house Éditions du Seuil, while simultaneously holding the position of Co-Editor-in-Chief of the French journal Esprit.

(4) Professor of Higher Education at Mohammed First University, Faculty of Sciences, Oujda, Morocco.

Cite this article as: Schlegel, Jean-Louis, Individualism and Religion in Contemporary Society, translated by Al-Hassan Mesbah, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 2, 2026, 180-196.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read, and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

تقديم المترجم:

ينتمي نصّ[5] «جان لويس شليغل» الذي هو فصل من كتاب جماعي حول الظاهرة الدينية في الغرب إلى سياقٍ أوروبيٍّ حديث تشكّلت فيه الفردانية عبر مسارات طويلة: تفكّك البنى «الشمولية» التقليدية، وصعود الدولة الحديثة، واتساع عقلنة مجالات الحياة العامة، ثم انتقال المجتمع -خاصة منذ النصف الثاني من القرن العشرين- إلى طورٍ جديد تتقدّم فيه مسألة «تحقيق الذات» وحرية الاختيار والاهتمام بالجسد والعاطفة، وهو ما يسميه المؤلف «عصر النرجسية». ضمن هذا التحوّل، لم يعد الدين هو «المُنظِّم الأعلى» للروابط الاجتماعية كما كان، لكنه أيضًا لم يختفِ: بل تغيّرت وظائفه وأشكاله وأنماط الانتماء إليه.

وتكمن أهمية هذا النص للقارئ العربي الإسلامي من كونه لا يقدّم خطابًا حماسيًّا ضد الفردانية أو معها، بل يقدّم تحليلًا سوسيولوجيًّا يشرح كيف تُعيد الفردانية تشكيل الدين من الداخل: كيف يتحوّل الإيمان إلى اختيارات شخصية، وكيف تنشأ أشكال تدين جديدة تركز على البعد الوجداني والهوياتي، وكيف يتوسع «التدين المتناثر» بلا جماعات ثابتة عبر الروحانيات والباطنيات. وهذه الأسئلة ليست أوروبية خالصة، فالمجال الإسلامي يشهد -بدرجات متفاوتة- تحولات مشابهة بفعل التمدين، والتعليم، ووسائل التواصل، واقتصاد السوق، والهجرة، وتزايد حضور خطاب الحقوق، إلى جانب صعود حساسيات دينية متباينة بين «تديّن فردي روحاني» و«تديّن حركي» و«عودة الهويات». لذلك يفيد النص كأداة تحليل، حيث يساعد على قراءة ما يجري عندنا بعيدًا عن ثنائية مبسّطة (تديّن/علمنة)، وبعيدًا عن تفسير كلّ تحوّل إمّا بوصفه «تراجعًا» أو «صحوة» فقط، بل باعتباره إعادة تركيب لعلاقة الفرد بالجماعة، وبالسلطة الدينية، وبالمعنى.

[النص المترجم]

أودّ هنا أن أوضّح كيف استولت فردانية المجتمعات الحديثة على الدين وأثّرت فيه. وقد استخدمت

(5) هذا المقال في أصله هو ترجمة للفصل الأول من كتاب جماعي صدر سنة 1988 عن دار النشر الجامعية سان لوي ببروكسيل (بلجيكا)، تحت عنوان: «الظاهرة الدينية في الغرب: تفكّرٌ في التحوّلات والتنقّلات». وقد اخترنا هذا الفصل الأول لأهمية موضوعه وراهنيته حتى في عالمنا العربي والإسلامي حيث النزعة الفردانية غزت حتى فضاءنا الديني.

SCHLEGEL, Jean-Louis. *Chapitre I. Individualisme et religion dans la société contemporaine* In : *Le religieux en Occident : Pensée des déplacements* [en ligne]. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 1988 (généré le 23 avril 2022). DOI : https://doi.org/10.4000/books.pusl.6017.

عمدًا كلمة «الدين»، حتى وإن كنت سأتناول، بطبيعة الحال، المسيحية على وجه الخصوص، باعتبارها الديانة المهيمنة بالكامل في أوروبا، وربما لأنها كانت ذات صلة بنشوء هذه «الفردانية». وسأركّز في حديثي عن المسيحية على الكاثوليكية بالخصوص، مع إشارة عابرة إلى البروتستانتية، التي تبدو المسألة فيها قديمة ومختلفة بعض الشيء، وإن كانت تطرح اليوم على الأرجح مشكلات مماثلة.

إن تفكيري هنا ذو طابع سوسيولوجي بمعناه الواسع؛ أي أنني لن أتردّد في مزج البُعد الفكري بالفلسفي، بل وحتى باللاهوتي. ومادّتي الأساسية فرنسية، لكنني سأحرص على ألّا أبقى محصورًا في هذا الفضاء وحده.

ستكون نقطة انطلاقي هي وضع الفردانية ضمن سياقها بسرعة، من أجل تحديد الإشكالية المطروحة، ولو بإيجاز قبل أن أتناول بعض الجوانب الأكثر تحديدًا للفردانية الدينية الراهنة.

أولًا: ما هي الفردانية المعاصرة؟

1. المجتمعات الشمولية والمجتمعات الفردانية

يمكن تعريف المجتمعات الفردانية بالمقارنة مع المجتمعات الشمولية (انظر: أعمال «لوي دومون» [Louis Dumont]، ولن أعيد هنا تحليلاته الغنية)؛ وهذا التقابل يغطي جزئيًّا التمييز بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة.

فالمجتمعات الشمولية هي تلك التي يُقدَّم فيها الكلّ على العناصر والأجزاء والجوانب الخاصة. وهي مجتمعات شديدة الاندماج في جميع أبعادها. ولا تزال بعض المجتمعات الريفية أو القروية تقدّم صورة جزئية عن هذا النوع من العالم، حيث تسود قناعة راسخة أو بداهة ضمنية مفادها أنّه يتوجب على الفرد أن يضحي بنفسه من أجل الجماعة، أو حتى أن حياته لا تساوي شيئًا أمام حياة الجماعة. وأقرب صورة تعبّر عن هذا المعنى هي صورة الجسد: مجتمعات عضوية مندمجة في ذاتها، تتكافل أجزاؤها ويعتمد بعضها على بعض، لكنها خاضعة أيضًا لتراتبية داخل الجسم نفسه.

التراتبية: الصورة التي تفرض نفسها هنا هي صورة الهرم. بين قاعدة عريضة وقمّة منفردة، تمتدّ سلسلة من الدوائر المتّحدة المركز، تَضيق تدريجيًّا، وهي في الوقت ذاته درجات في السلّم التراتبي. فهنا، تكون اللامساواة هي القاعدة، لامساواة مسلّم بها وجوهرية: لا يغيّر المرء موقعه الاجتماعي، ولا وجود لما يُعرف بالحراك الاجتماعي، بل ولا حتى لطموح نحو «مساواة في الوضعيات، وهي السمة المميّزة،

بحسب توكفيل، للمجتمعات الديمقراطية. لا سيما وأن الرابط الاجتماعي يتحقق، إلى حد بعيد، عبر الدِّين الذي ينهض -هنا على الأقل- بصفة الضامن لنظامٍ مقدّسٍ لا يُمَسّ، ثابتٍ وغير قابلٍ للعزل؛ إذ تُبرِّر التعاليّةُ ديمومةَ المُحايثة والوضعَ القائم. فكيف يمكن المساس بملك -بنظام- يستمدّ شرعيته من «الحق الإلهي»؟

أما المجتمعات الفردانية فإنها تقلب هذه الصورة للمجتمعات «الشمولية» رأسًا على عقب، وبكل تفاصيلها:

- في المجتمعات الفردانية، تكون الأسبقية للفرد على الجماعة. بطبيعة الحال، تظلّ هذه الأسبقية نسبيّة دائمًا (ما يُعرض هنا -على نحوٍ سريع- عن هذين الصنفين من المجتمع هو **أنماط مثاليّة** (*idéal-types*) بالمعنى الفيبري، لا تصويرٌ لمجتمعاتٍ واقعيّة). وقد يحدث أن تُفضِّل المجموعة، بالقوة أو بالمكر أو بدافع الضرورة، أو في إطار ردّ فعل مناهض للفردانية، أنماطًا سلوكية شمولية، بل أن تُنتجها. لكن، كقاعدة عامّة، هناك العديد من المؤشرات التي تدلّ على أنّ الفرد -بوصفه كائنًا متفرّدًا- يحمل قيمة كبرى في ذاته، وأنّ بوسعه أن يتحدّى قانون المجموعة.

- تُعدّ المساواة، أو الميل إلى المساواة في الأوضاع الاجتماعية، قيمةً عليا في الذهنيات، وهي مساواة بين الأفراد. وكل تراتبية لا تستند إلى معايير حديثة عقلانية، كالكفاءة، أو تقوم على معايير تافهة، تُعدّ مرفوضة. ويمكن، في هذا السياق، ملاحظة أنّ كلّ سلطة تُواجَه دائمًا بمشكلة الشرعية، فهي مطالَبة بتبرير وجودها، باسم الاقتراع العام مثلًا، أو بكاريزما القائد، أو غير ذلك.

- الواقع الاجتماعي واقعٌ متمايز، يسود فيه التخصص في مجالات العمل والمعرفة والمهارات. وهذا التخصّص قد يؤدي، إلى حدّ ما، إلى التفتّت والتشرذم، وهو ما قد ينطوي أحيانًا على مشكلات اجتماعية جسيمة، لاسيما في المناطق الحضرية، وأيضًا فيما يتعلّق بالتماسك الاجتماعي في ظلّ النظام الديمقراطي. وهناك، من حيث المبدأ، حراك اجتماعي بالمعنى الواسع (يُفترض، في العادة، أن يتمتع كل فرد بإمكانية الوصول إلى مختلف الوظائف والمراتب الاجتماعية)، وحتى إن لم تتحقّق هذه الإمكانية فعليًا سوى بصورة نسبية، فإنّ استمرار اللامساواة يبقى بمثابة فضيحة غير مقبولة.

لا تزال المجالات والنزعات ذات الطابع «الشُمولي» قابلة للاستمرار، سواء في شكل أيديولوجيات، أو حركات اجتماعية، أو سياسية، أو دينية، وغيرها. بل إنّ المجتمعات الشمولية نفسها (والتاريخ مليء بالأمثلة) قد تشهد تمرّد بعض الأفراد على قانون الجماعة.

2 . نشأة الذات الفاعلة الحديثة

حتى وإن اعتُبر المنعطف الديكارتي لحظة الميلاد الرمزي لـ«الذات الفاعلة» [sujet] الحديثة، فإن هذه الأخيرة لم تكتسب بنيتها ومضامينها -المتمايزة فيما بينها- إلّا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وقد تجلّت هذه الذات على نحو خاص في صورة «الذات الليبرالية البرجوازية»[6]، التي سأشير إلى بعض سماتها المرتبطة بموضوعنا.

إنها ذات فاعلة مستقلة، تُشرّع لنفسها، ولم تعد تتلقّى شريعتها من سلطة خارجية، وبالتالي لم تعد تقبلها. إنها ذات تتحرّر من كلّ أشكال «التبعية» التي حكمت الفكر والحياة لآلاف السنين: من التعالي، ومن القوى الخارقة، ومن القانون الطبيعي، ومن التقاليد والعادات غير المُفكَّر فيها، ومن السلطات البشرية التي لم تنل ختم الشرعية. فبالنسبة لهذه الذات الفاعلة، تُعدّ الشرعية -السياسية والعلمية والمهنية والدينية- معيارًا أساسيًا للصلاحية والمشروعية.

يبني هذا الإنسان عالمه الاقتصادي ومدينته السياسية بنفسه. ومن أبرز معاييره في العمل: الفائدة والفعالية، وهما من القيم الأساسية للحداثة منذ القرن الثامن عشر، وقد ندّد بهما هيجل وسخر منهما مبكرًا. ويُفترض وجود فصل متزايد الوضوح بين الحياة العامة، التي تُحدَّد وتُدار وفق مبادئ وإجراءات عقلانية متنامية، ضمن مجالات واقعية يزداد فيها التخصّص، وبين العالم الخاص، حيث يمكن التعبير عن القناعات الدينية والأخلاقية، وحيث تُعاش الحياة في أبعادها «الأخرى»، تلك التي لا سلطة للمجال العام عليها. وأعني بـ«العقلاني»، بالمعنى الذي يستخدمه فيبر، غياب المعايير السحرية أو الخارقة للطبيعة، بالمعنى الواسع، في تحديد صلاحية مجالات الواقع المختلفة (وينطبق ذلك، على سبيل المثال، على القانون في المدينة الحديثة).

3. عصر النرجسية

سأتناول هنا أطروحات كلٍّ من «جيل ليبوفيتسكي»[7] و«دانييل بيل»[8]، وهي أطروحات تختلف وتتقاطع في آنٍ معًا.

فبحسب هذين الكاتبين، فقد اكتسبت فردانية الذات الفاعلة الحديثة عبر الفكر، وقد ظلّت

(6) JB METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris, Cerf, 1977.
(7) Gilles Lipovetsky, *L'Ere du vide*, Paris, Gallimard, 1983.
(8) Daniel Bell, *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF, 1979.

رائجة لفترة طويلة. غير أنّ الطبقات الاجتماعية وقطاعات الحياة المختلفة لم تستوعبها إلا بوتيرة وبدرجات متفاوتة جدًا. ولم يتمّ تعميمها على مستوى السلوك اليومي والأعراف، ولا ترسيخها باعتبارها فردانية أخلاقية، إلّا مع حدوث «ثورة فردانية ثانية» (بحسب ليبوفيتسكي).

وقد ظلّ موضوع الفردانية في بداياته، داخل الخطاب السوسيولوجي والفلسفي، محصورًا في طبقات اجتماعية معيّنة (كالبورجوازية). مع أنّ هذا الأمر في حدّ ذاته يحتاج إلى إثبات. ذلك أنّ أُطر الحياة الجماعية والخاصة ظلّت، إلى حدّ كبير، خاضعة لقيم النظام والسلطة والانضباط، بل وربما التقشّف. وكان «الفرد» الذي بشّر به الفلاسفة، بوصفه كائنًا مستقلًّا ذاتيًا، نادر الوجود في الواقع الفعلي؛ إذ كان مؤطّرًا، ويؤطّر ذاته، داخل منظمات وأُطر فكرية وضوابط جماعية صارمة. فقد كان منغمسًا في قواعد موحّدة تنظّم الحياة السياسية والإنتاجية والمدرسية، وكانت خصوصيّاته تُمحى منهجيًا داخل قوانين عامّة مُصاغة للجميع، سواء تمثّلت في «الإرادة العامة»، أو الأعراف الاجتماعية، أو الواجب الأخلاقي، أو الأنظمة الصارمة والموحّدة، أو الخضوع للحزب، حتى وإن كان ثوريًا، وغير ذلك.

فما هي، إذن، هذه الثورة التي حدثت مؤخرًا، والتي وضعت حدًّا لتلك المرحلة التي أصبحت من الماضي؟ «إنّ الحق في الحرية، الذي كان حتى الآن مقيّدًا في مجالات الاقتصاد والسياسة والمعرفة، قد اجتاح الآن ميدان الأخلاق والحياة اليومية. أن يعيش المرء بحرية، من دون قيود، وأن يختار نمط وجوده بالكامل: لا توجد ظاهرة اجتماعية أو ثقافية تُعبّر عن عصرنا أكثر من ذلك، ولا حقّ يُنظر إليه على أنه أكثر شرعية في أعين معاصرينا»[9].

لذلك، فإن القيم الاستبدادية، والانضباطية، والتزمتية التي سادت في الماضي، آخذة في التلاشي في جميع المجالات، لتُفسح المجال لقيم تحقيق الذات، والحرية الفردية، ونزعة المتعة «الناعمة» و«المريحة». لقد أصبحت الذات محور الاهتمام الأوّل. ففي حين ركّزنا، خلال المرحلة الأولى، على التكتّل [massification]، وعلى الفرد المشتّت، الضائع في الزحام المعزول للمدن، والمفرغ من كلّ مضمون، نُركّز في المرحلة الثانية -أي طورنا الراهن- على «حِيَل» هذا الفرد كي يتكيّف مع وضعه قدر المستطاع، ويهتمّ بذاته: إنّه عصر النرجسية.

لن نخوض هنا في بحث أسباب هذا التحوّل ومبرّراته. ويكفي أن نلاحظ ببساطة أنّ دولة الرعاية الاجتماعية قد أدّت فيه دورًا كبيرًا. وربما أمكننا أن نُقارب بين المرحلتين اللتين ميّزتُهما للتوّ وبين ما يُسمّى عادةً بـ«العصر الحديث»، وما يُشار إليه أحيانًا -على الرغم من كونه مفهومًا محلّ جدل- بـ«ما

(9) G. LIPOVETSKY, *op. cit.*, p. 11.

بعد الحداثة». فقد كان هناك عصرٌ لسيادة الذات الفاعلة المستقلّة، الواعية بمسؤولياتها، والمنفتحة على تحويل العالم تحويلًا عقلانيًا (من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين)، أعقبه عصر النرجسيّة، حيث ينكفئ الفرد على ذاته، منصرفًا إلى قيَم الإنجاز وإضفاء الطابع الشخصي على مجالات الحميمية والجسد...

ثانيًا. الدين والفردانية

لذلك، أودّ أن أصف تحوّلات الدين، وتنقّلاته، وربما جُموده، في مواجهة هذا الوضع الجديد؛ كما أودّ أن أعيد تفسير بعض المعطيات المعروفة، في ضوء هذه «الشبكة» التي تشكّلها الفردانية الحديثة وما بعد الحديثة.

1. الانزلاق الليبرالي للكاثوليكية؟

إنّ مفهوم العلمنة [sécularisation] بات شائعًا إلى حدٍّ لا يستدعي التوقّف عنده طويلًا. وربما آن الأوان، بالأحرى، لانتقاده أو لنقد صُوَره المبالغ فيها التي راجت أحيانًا خلال ستينيات القرن الماضي. وإذا كان هذا المفهوم ما يزال يحتفظ، في العموم، بقدر من الوجاهة -أي فيما يتعلّق بتراجع النفوذ الاجتماعي والسياسي والثقافي للدين بمعناه الأوسع- فإنّنا ندرك اليوم بوضوح أشد أنّه لا يمكن، بأي حال من الأحوال، اعتباره بمثابة إعلان عن «نهاية الدين». في أقصى تقدير، يمكن الحديث عن «النهاية الاجتماعية للدين» (بحسب «مارسيل غوشيه»)؛ وحتى هذا الحكم، بدوره، يحتاج إلى نوع من إضفاء النسبية عليه.

ومع مراعاة الفروق، فإنّ أبرز ما يسترعي الانتباه اليوم قد يكون ما يمكن تسميته بـ«العلمنة الداخلية» للمسيحية، ولا سيما للكاثوليكية (إنْ شئنا الإبقاء على مصطلح «العلمنة» نفسه)، أو ربّما التأثيرات التي خلّفتها علمنة المجتمع على البُنى الدينية الداخلية، على مختلف الأصعدة. وليس من المستبعد أن تكون الأصولية الدينية، في بعض تجلّياتها، مجرّد ردّ فعل «شُمولي» إزاء التفكّك و«التسيّب» اللذين أصابا، بدرجات متفاوتة، الجماعات الدينية الكبرى.

بهذا المعنى، لا تُفهم العلمنة، في المقام الأول، على أنّها مجرّد «خسارة» للتأثير الديني، بل يمكن بالأحرى تفسيرها بوصفها إضفاءً قويًّا للطابع الفردي على المعتقدات. ويحمل مفهوم «التفريد» [In-dividualisation] هنا، في المقام الأول، معنًى ليبراليًّا نسبيًّا: إنّه يعبّر عن إمكانية الاختيار في «سوق»

البضائع الدينية، وانتقاء نوع الانتماء، والمعتقد، والممارسة. وبعبارة أخرى، هو إعادة تأويل فرداني للإيمان، ولمضمونه، ولما يترتّب عليه من «التزامات»، يقوم بها المؤمنون أنفسهم.

ويمكن تلخيص هذا الموقف على النحو الآتي: نأخذ بعضًا ونترك بعضًا؛ نترك ما يزعجنا ونأخذ ما ينفعنا للحياة. فنأخذ، من الدين على وجه الخصوص، ما يسدّ الفجوات التي ما تزال العلوم عاجزة عن ردمها، وما لم يفلح التقدّم المادّي بعدُ في معالجته: المعاناة، والموت، والضحايا الأبرياء، واللا مساواة، والظلم. ونأخذ كذلك ما يكاد المجتمع «البارد» والمعقلن يحرمنا منه: كلمات الاحتفال، ورموز المعنى. وبعبارة أخرى، نُعزّز الوظيفة المواسية والاحتفالية للدين، بينما نُقلّل -أو نهمل- إلهامه في تحمّل الالتزام، أو المعاناة من أجل قضية، أو التضحية في سبيل القريب، أو التمسّك بشيء من الصلابة الأخلاقية للمبادئ.

لقد حدث تكييف صامت للمعتقدات والممارسات بما يتماشى مع مطالب الفرد وتطلّعاته، ومع نزعة الشخصنة والنرجسية، وتأكيد استقلالية الإنسان؛ وقد حدث ذلك داخل الكنائس، ولا سيّما الكنيسة الكاثوليكية.

ليس من السهل، بطبيعة الحال، الانتقال من الملاحظة السوسيولوجية إلى إصدار حكم قيمي. ومع ذلك، يمكننا تجربة بعض المقاربات لمحاولة فهم هذه الظاهرة والتعامل معها.

(أ) من الطبيعي أن نتساءل هنا عن مدى جدّتها. وليس ذلك بلا سبب: فقد أظهرت دراسات تاريخية عديدة، خلال العشرين سنة الماضية، أنّ مسار «انحسار المسيحية» يعود إلى فترة أسبق بكثير من منعطف القرن الثامن عشر، وأنّه ربّما ينبغي إعادة النظر في فكرة حقبة «العالم المسيحي» [-chré tienté] التي صُوّرت غالبًا وكأنّها مرحلة تنصير كامل وخالٍ من الثغرات. ومع ذلك، فعلى الرغم من وجود بروتستانتية ليبرالية ويهودية ليبرالية منذ وقت طويل، إلا أن الممارسة الليبرالية تبدوا على نطاق واسع -كما تكشفه استطلاعات رأي متعدّدة- ظاهرة حديثة نسبيًا في الكاثوليكية، التي تتّسم ببنية موحّدة راسخة وانضباط صارم، على الأقل من حيث المبدأ. وكما أوضحت دراسات «إميل بولا» [-Émile Pou lat]، فقد حوربت الليبرالية بشدّة داخل الكاثوليكية (وقد حوربت أيضًا داخل البروتستانتية البارثية، [نسبة إلى كارل بارث]، التي ظلّت طوال خمسين عامًا تمثّل التيّار المهيمن في البروتستانتية الحيّة بألمانيا وفرنسا وبلجيكا).

في مواجهة العالم الحديث، اتسمت الكاثوليكية بتشدّد واضح في رفضها أي شكل من أشكال المساومة. غير أنّ الليبرالية، في جوهرها، تقوم على المساومة، أي على «التكيّف» مع قيم العالم

الحديث المنبثقة عن التنوير والثورة [الفرنسية]. وهكذا، تتخذ الكاثوليكية المتشدّدة إزاء الحداثة موقفًا شموليا [intégraliste] يتمثّل في السعي إلى عيش الإيمان بكليّته، في الحياة العامة والخاصة على السواء، بل وربما إلى استعادة المجتمع الحديث وتوجيهه. ويمكن أن يجسد الشعار التالي مثالًا نموذجيًا على ذلك: «سنجعل إخوتنا مسيحيين من جديد» وبهذا المعنى، تطمح الكاثوليكية إلى أن تصبح ثقافة وعالمًا، بل قاعدةً ناظمة للحياة الجماعية والشخصية معًا.

هناك رفض لانحراف ليبرالي مزدوج: الأول يتمثّل في التكيّف مع الحياة العامة -السياسية والاقتصادية- حيث يُفترض أن الإيمان لا كلمة له فيها إزاء الإجراءات والاستراتيجيات العقلانية المتَّبعة؛ والثاني في الاكتفاء بـ «إيمان شخصي ضيّق» يقتصر على الحياة الخاصة. غير أن هذا تحديدًا، في جانب منه، هو ما بات سائدًا في السلوك الديني المعاصر: فعلى الرغم من مطالبتنا الكنيسة بتدخّلات اجتماعية وسياسية، نتصرّف عمليًا وكأنها غير موجودة؛ وفي الوقت نفسه، بينما نرفض كلمة الكنيسة فيما يتعلّق بالسلوكيات الأخلاقية الخاصة، لا نتوانى عن طلب بركتها في اللحظات الحاسمة من حياتنا الشخصية. والجِدّة هنا أنّ هذا الموقف لم يعد حكرًا على الطبقة «البرجوازية»، بل غدا شائعًا بين جميع المؤمنين.

(ب) المسألة الثانية المطروحة هنا ذات طابع لاهوتي وأخلاقي. فالانحراف الليبرالي يفضي، في جوهره، إلى نسبوية دينية: إذ يُنتقى من الدين ما يتوافق مع الرؤية الحديثة للعالم، وما هو نافع في الحياة اليومية، وفعّال في عالم الأعمال. لكن ماذا عن الإنجيل المعاش؟ حتى لو شككنا في أن الكلمة الأخيرة هي للالتزام الاجتماعي، يمكن أن نتساءل، مع «يوهان بابتيست ميتز» [J.-B. Metz]، عمّا إذا كنّا لا نُفرغ بذلك الدين من «الذكرى الخطيرة لآلام المسيح»، كما هو الحال في اليهودية الليبرالية، حيث جرى تمييع الشريعة، وفي البروتستانتية، حيث مُيّع «الإيمان». أليس الخطر أن تُستبعد التقاليد الدينية التي كانت تشكّل نقدًا جذريًا للبديهيات الاجتماعية السائدة، وتجسّد تضامنًا والتزامًا فعليًا من أجل «الأصغر بين إخوتنا»، ومن أجل العدالة ومحبّة الجميع؟

نعلم جيدًا كيف انتقد «نيتشه» -ومن هم دونه شأنًا- بعض أنماط الأخلاق. غير أن رفض هذه الأخلاق لمجرد العيش وفق الأهواء ينطوي على خطر كبير، يتمثّل في اختزال الحياة الأخلاقية إلى ما يشبه «أخلاق الرجل الشريف» التي لا تروم إلا تنظيم التعايش السلمي بين الأفراد، والتسامح المتبادل الخالي من أي التزام بالحقيقة، واللياقة المتبادلة بين «أناس طيبين». ويستند إلى هذه الأخلاق الضبابية نوع من التديّن الغائم، قائم على الامتناع، يتغذّى من بقايا الوصايا العشر، ومن اللياقة والتسامح.

وينتهي كل ذلك، في نهاية المطاف، إلى تشكيل أرضية مشتركة بين مختلف الأديان، تسهّل جمعها بأبسط ثمن، في إطار في إطار مسكونية [œcuménisme]حقيقية[10] .

(ج) يتقاطع التأملان السابقان مع خطابٍ نقديٍّ شائعٍ يوسم الفردانية المعاصرة بوسمٍ سلبيٍّ حادّ، ويُسقط عليها فورًا معنى «الأنانية». ومع ذلك، ينبغي بدورنا أن نُخضع هذا النقد نفسه للمساءلة والتحليل؛ فمن جهة، يعيد الأفراد اليوم ابتكار أشكال للعدالة والإحسان والتعاون المتبادل، وإن كانت أقل جماعية مما كانت عليه في الماضي، فهي ليست أقل واقعية، بل قد تكون أكثر فاعلية. ومن جهة أخرى، فإنّ الفرد المعاصر هو أيضًا، وبصورة لا تنفصم، حامل لمبادئ حقوق الإنسان، والمساواة، والتسامح الإيجابي تجاه الآخرين؛ وهو يعبّر عن رفضه للحتمية المفترضة إزاء الطبيعة، وعن توقه إلى سعادة دنيوية لا تتعارض بالضرورة مع الإيمان المسيحي. علاوة على ذلك، فالفردانية ليست مرادفًا للأخلاقية، خلافًا للرؤية الشائعة.

2. الحركات الدينية الجديدة

هذا توصيف سوسيولوجي يُطلق على عدد كبير من الجماعات الدينية الجديدة التي ظهرت منذ أواخر ستينيات القرن العشرين، سواء داخل الكنائس المسيحية أو خارجها. ويُشار إليها أيضًا باسم «الجماعات الوجدانية»، نظرًا إلى المكانة البارزة التي تحتلّها فيها العواطف والجسد والحساسية الشعورية. وتُعدّ جماعات التجديد الكاريزمية[11] المثال الأبرز على ذلك، غير أنّ جماعات أخرى -بطرائق مختلفة- تُركّز بدورها على جوانب متشابهة من التجربة الدينية، سواء على الصعيد الفردي أو الجماعي: مثل الجماعات الإنجيلية، ومجموعات الصلاة، والتجمّعات الطائفية المتنوّعة؛ فبعضها يندرج بوضوح في إطار التقليد المسيحي، في حين يبحث بعضها الآخر عن مرجعيات خارج هذا الإطار، ولا سيّما في التقاليد الشرقية. وقد تكون هذه الجماعات معزولة، أو متّصلة فيما بينها عبر شبكات

(10) العمل المسكوني هو حركة ومنهج يسعى إلى استعادة الوحدة والتعاون بين مختلف الطوائف المسيحية من خلال الحوار المتبادل واحترام الاختلافات، مع التركيز على الإيمان والقيم المشتركة بين الكنائس، بهدف تحقيق الوحدة المسيحية الكاملة. ويقصد المؤلف هنا تقريب وجهات النظر بين مختلف الأديان من خلال أرضية مشتركة هي الاخلاق والفضائل الموجودة في كل الأديان. [المترجم]

(11) الحركة الكاريزمية: تيار مسيحي تجديدي ظهر في ستينيات القرن العشرين، متأثر بالحركة الخمسينية (*Pentecôtisme*)، لكنه ظلّ جزءًا من الكنائس التقليدية (الكاثوليكية والبروتستانتية) بدل أن ينفصل عنها. يركّز على ما يسمّى «مواهب الروح القدس» مثل النبوءة، والشفاء بالمعجزة، والصلاة الحماسية الجماعية، وأبرزها التكلم بألسنة، أي نطق المؤمن أثناء العبادة بألفاظ أو أصوات غير مفهومة عادة، تُعدّ. بحسب إيمانهم .لغة روحية يوحي بها الروح القدس. تهدف الحركة إلى إحياء الخبرة الدينية الشخصية والعاطفية داخل الكنيسة ومزجها بالحياة الجماعية. [المترجم]

أوسع نسبيًّا، وتنتمي في أحيان كثيرة إلى تيار روحي أشمل.

ترتبط بعض السمات التي تميّز هذه الجماعات بالنزعة الفردية السائدة في مجتمعاتنا. غير أنّ ثمّة سمات أخرى لا ينبغي إغفالها: مثل الاهتمام بالهوية الدينية، والسعي إلى المعنى -أو استعادته- في عالم مُعَلمَن، ورفض تذويب الإيمان في الالتزام الاجتماعيالسياسي، والعودة إلى إيمان «أصولي» في مواجهة التفكك والنسبية الليبرالية، والحرص على إظهار الشهادة الدينية علنًا، وغير ذلك.

ومع ذلك، ترتبط هذه الجماعات أيضًا، على نحو غير مرئي وغير واعٍ، بأنماط وسمات اجتماعية، ولا سيّما بالاندفاع المعاصر نحو الفردانية. ومن خلال هذا الارتباط، تكشف عن شكل من أشكال «الحداثة» يناقض الصورة التي يُراد غالبًا حصرها فيها، باعتبارها مجرّد ارتداد إلى ماضٍ ولى وانقضى. ويبدو هذا الأمر جليًّا في حالة الحركة الكاريزمية داخل الكاثوليكية.

لن أتوسّع هنا في الحديث عن الأصول التاريخية ولا عن اللاهوت الخمسيني [pentecôtiste] الذي تستند إليه هذا الحركة، ولا عن تحوّلاتها خلال الخمسة عشر عامًا الأخيرة نحو مزيد من المؤسَّسية، وارتباط أوثق بالكنيسة، وتكوين عقائدي ولاهوتي أكثر انتظامًا. والواقع أنّ الحركة تضمّ تيارات متعدّدة، مع تباينات داخلية أعمق أحيانًا ممّا قد يتصوّره المراقب الخارجي. ومن المهم أيضًا تصحيح التصوّر الشائع الذي يرى في هذه التيارات مجرّد هروب من الشأن الاجتماعي والسياسي ومن الالتزام في الفضاء العام؛ فهذا المنحى موجود فعلًا، لكنّه ليس -أو لم يعُد- الاتجاه الوحيد. ذلك أنّ ما لا يشترك فيه الكاريزماتيون اليوم مع «الحداثيين» من الجيل السابق هو الانشغال المركزي الذي كان يهيمن آنذاك: التوفيق بين الإيمان والعالم.

يمكن القول، في السياق المجمعي للمخطط الثالث عشر الصادر عن المجمع الفاتيكاني الثاني، إنّ المقصود كان التفكير في علاقة الإيمان بالعقلانيات النظرية والعملية للحداثة المستلهمة من عصر الأنوار، وعيْش هذه العلاقة. فأن يكون المرء مسيحيًا بحق، معناه أن يرقى إلى مستوى حركة التحرّر الواسعة التي انبثقت عن الأنوار، حيث يمكن قراءة «علامات الأزمنة» التي تهيّئ لقيام الملكوت الآتي. ويتمثّل الهدف في إظهار أنّ الإيمان ليس وهْمًا، لا على الصعيد النظري ولا على الصعيد العملي. ومن هذا المنطلق، أمكن النظر إلى العلمنة بوصفها قيمة إيجابية، باعتبارها تعبّر عن استقلالية الوقائع الدنيوية التي تتيح للمسيحي أن يعمل، مع سواه، على تحويل العالم إلى مدينة صالحة للعيش للجميع. هذا الموقف يُبرّر، بأرقى ما في الكلمة من معنى، الالتزام السياسي، وقد أفضى بالفعل إلى بروز جيل استثنائي من اللاهوتيين والمناضلين. غير أنّه مثّل، في الوقت نفسه، دخول النقد والشك، وفي نهاية

المطاف أزمة الهوية، إلى قلب الكنيسة ذاتها.

في مقابل امتياز الحوار مع العالم والعمل فيه، وفي مقابل امتياز عقلانية واحدة -عقل الأنوار- تتقاطع الحركات الدينية الجديدة مع بعض ملامح «ما بعد الحداثة» التي تنتقد العقلانية الحديثة وتحويل العالم إلى قيمة مركزية. أو بالأحرى، نحن أمام تعدّد عقلانيات تتعايش وتتداخل فيما بينها بأسلوب «البناء بالمتاح». فعلى سبيل المثال، يُطالب هنا بوضع الطب البديل -مثل المعالجة المثلية على قدم المساواة مع الطب الرسمي الذي تُدرّسه كليات الطب؛ وعلى نحو مماثل، نجد لدى الكاريزميين تقاطعًا بين معجزات الشفاء والممارسة الطبية التقليدية. هناك بُعد آخر لافت: إعطاء الأولوية لعيش الحاضر على حساب السعي إلى تحويل الأشياء على المدى الطويل. ويُسجَّل، إن جاز القول، أنّ المشاريع الجماعية الكبرى، بما في ذلك تلك القائمة على التنبؤ بالمستقبل، قد دخلت في أزمة. فـ«السرديات الكبرى» -مثل الماركسية، أو أيضًا «التيَّاردية» (نسبة إلى «تيار دو شاردان»)- التي تروي التاريخ من بدايته إلى نهايته، لم تعُد تحظى بالمصداقية السابقة، وحلّت محلّها «سرديات صغرى» أكثر تواضعًا تهمّ هوية كل فرد ومساره الشخصي. وبعبارة أخرى، فإنّ التوق الجماعي الكبير الذي ساد الأمس، أُبدل اليوم بإصرار قوي على حقوق الفرد في تحقيق ذاته، هنا والآن.

باختصار، يبدو أنّ الحركات الدينية الجديدة قد استوعبت هذا التحوّل قبل غيرها. فمع أنّ للجماعة دورًا محوريًّا، فإنّ ما يُقدَّر -على الأقل من حيث المبدأ- هو التعبير الفردي والعفوي، والتجربة الشخصية المحسوسة مع الله. ويتعلّق الأمر بأن يكون المرء في انسجام مع جسده، فرِحًا، وصادقًا مع ذاته. ويكتسب التعبير الجمالي والعاطفي عن الإيمان هنا أهمية كبرى؛ ومن هنا تنبع مكانة الجسد، والإبداع الفني، ولا سيما التصويري والموسيقي.

في الحقبة «الحديثة»، كان تجاوز العالم السحريالمقدّس ذي الطابع الاندماجي أمرًا أساسيًّا؛ إذ عُدَّ النقد الداخلي لفكرة المعجزة، على سبيل المثال، خطوة ضرورية لصالح الإيمان نفسه. أمّا في المجموعات الوجدانية، فالأمر على النقيض تمامًا: فالمعجزة لا تُطرح بوصفها إشكالًا، بل تُطلب وتُرتجى باعتبارها «هبة من روح [القدس]» تشفي وتمنح القدرة على الشفاء. وبالمثل، كانت الكنيسة «الحديثة» تتحفّظ إزاء وسائل الإعلام ووسائل الاتصال الحديثة؛ فباسم الحفاظ على نقاء معيّن للرسالة المزمع إعلانها، كانت تُدين الالتباسات الملازمة لهذه الوسائل. أمّا هنا، فالموقف مغاير: إذ يُستثمر استخدام هذه الوسائل بلا حرج؛ فالكاسيت وأشرطة الفيديو والتجهيزات التقنية المتطورة لا تُرفض، بل يُروَّج لها ويُشجَّع استخدامها.

ما يُثمَّن قبل كل شيء هو التعبير عن الإيمان، وعن الذات، وعن الجماعة، مع إعلاء قيمة الشدة والأصالة على حساب المحتوى، ولا سيّما المحتوى الفكري. ثمة حساسية ملحوظة إزاء وحدة الجسد والروح؛ إذ يُنظر إلى ما يُختبَر جسديًّا بوصفه علامة على مرور الروح. وربما يكون اللقاء بالإيمان، في جوهره، لقاءً بالذات نفسها. ويجري التأكيد هنا على حق الفرد في الذاتية العاطفية. ومن اللافت أن نلحظ كيف أنّ بعض هذه السمات قد تسرّبت، خلال السنوات الأخيرة، إلى داخل الكنائس ذاتها.

في هذا السياق، سيكون من المثمر على نحو خاص تحليل الدور البارز الذي ينهض به اليوم حاملو «الكاريزما» داخل الكنائس القائمة وخارجها. ومن دون استعادة مجمل التحليل السوسيولوجي المنبثق عن «ماكس فيبر»، يمكن الاكتفاء بالإشارة إلى أنّ حامل الكاريزما التقليدي هو «مؤسِّس» يحمل حدسًا جديدًا يُعدّ بمثابة وحيٍ لأولئك الذين أحدث فيهم تحوّلًا إيمانيًا. هذا الحدس التأسيسي هزّ حياته كما يهزّ حياة أتباعه. فحاملو الكاريزما ليسوا مجرد قادة فكريين، بل يثيرون أشكالًا قوية من الارتباط الشخصي والاعتماد الوجداني. وغالبًا ما يدفعهم «أتباعهم» في النهاية إلى أبعد ممّا كانوا ينوون هم أنفسهم الذهاب إليه.

تبدو الوظيفة الكاريزمية وكأنها تشهد اليوم حضورًا متناميًا، ليس فقط ضمن الحركات الدينية الجديدة، بل أيضًا في صلب الكنائس الكبرى التقليدية. إذ يضطلع رجال الدين والعلمانيون ذوو السمة الكاريزمية بدور محوري في جذب المؤمنين وضمان مواظبتهم على الحضور. فالأبرشية، على سبيل المثال، باتت بالنسبة إلى كثيرين فضاءً مُفضَّلًا يُختار تبعًا لما يتيحه من تجارب أو شخصيات مؤثرة، ولا سيما بسبب وجود هذا المنشط أو ذاك الواعظ. وعلى النقيض من ذلك، تُواجَه الشخصيات والهيئات التي تتولى مهام رسمية من دون أن تتحلّى بكاريزما ظاهرة بنوع من التهميش أو فقدان الاعتبار. ويبدو أن السلطة الدينية، كي تظل فاعلة اليوم، مطالَبة بأن تتشخصن وتتمثل في هيئة ملموسة، قوامها ما يُعدّ «ميزة» خاصة، سواء أكانت كفاءة فكرية أم جاذبية كاريزمية، حتى تحظى بالقبول والمشروعية.

في خضمّ الأزمة الدينية الراهنة، التي يتجلّى أحد وجوهها في التراجع الملحوظ للممارسات الشعائرية، يمكن القول إنّ جانبًا من دينامية التجديد مردّه إلى بروز شخصيات ذات طابع كاريزمي. ففي الإطار الكاثوليكي، يُعدّ يوحنا بولس الثاني المثال الأبرز والأكثر إثارة للإعجاب لهذا الحضور الكاريزمي. ولا شكّ أنّ وسائل الإعلام تؤدّي دورًا محوريًا في هذه الظاهرة، غير أنّ الاكتفاء بالقول إنّها «تصنع» أبطالها من العدم سيكون تبسيطًا مُخلًّا؛ فالإعلام، في واقع الأمر، يلهث خلف هذه الشخصيات الكاريزمية، ليكشف عنها. وفي المقابل، تظلّ هذه الشخصيات مدعوّة، بل مُلزمة، إلى إبراز مواهبها وتثمينها أمام

الشاشات الإعلامية، وإلا فإن خطر التهميش أو الإقصاء يظل قائمًا.

من المشروع أن نتساءل هنا: ما الذي يفسّر هذا التضخّم في حضور الشخصيات الكاريزمية، بعد أن كان التركيز منصبًّا في السابق على الشهادة الجماعية للإيمان؟ لعلّ السبب في ذلك أنّ هذه الشخصيات، في فترة الأزمات، تقدّم معالم هوياتية ورمزية، وتوفّر حضورًا مرئيًّا أشبه بـ«منارات» تهدي في العتمة. فعندما تدخل الوظيفة «العادية» للكاهن في طور أزمة أو تفقد فاعليتها، يعود زمن «الأنبياء»، أي أولئك الذين يُعوَّل عليهم في إحداث الجديد وقطع الصلة بالمألوف السابق. غير أنّ التحدّي اليوم يتمثّل في الصعوبة البالغة في الحفاظ على هذا الطابع النبوي بما يضمن له الديمومة والجدّية، وفي حمايته من أن تجرفه التيارات والوسائط -الإعلامية منها خصوصًا- التي أسهمت أصلًا في ظهوره. كما تكمن الصعوبة في محاولة إخراجه من الهوامش أو من السطح، حيث تواصل المجتمعات المفرطة في عقلانيتها حبسه وإبرازه عبر الوسائط الإعلامية، من غير أن يلوح أي أفق للخلاص من ذلك الوضع..

3. السديم الباطني

خلال العقود الأخيرة، خرجت إلى العلن «قارة» كاملة من المذاهب والممارسات التي كانت مطمورة (إلى حدّ ما...)، تدور في فلك شبكات متفرقة، لكنها تقوم، في جوهرها، على فردانيات متناثرة بلا انتماءات جماعية ولا روابط أو أمكنة ثابتة. أعني بذلك رواج الباطنية، والهرمسية، والعلوم الغامضة [l'occultisme]، وممارسات التنجيم، والعرافة، وقراءة الكف، والباراسيكولوجيا، والسحر الأبيض، والشعوذة. ولا تزال العلاقة بين هذه الممارسات و«الدين» بحاجة إلى توضيح (أهي «علوم موازية» أم «أديان موازية»؟).

لكن في جوهرها، تتسم هذه الممارسات بسمات الفردانية ما بعد الحداثية: حضور الجسد فيها محوري (يكفي التذكير بما لا يُحصى من مشكلات «الشفاء»)، وهي تعبّر عن قلق الفرد أمام مرور الزمن، والمرض، والموت. يضاف إلى ذلك بُعد نرجسي واضح (إذ تقوم، في النهاية، على الإغواء والإغواء الذاتي: ففي التنبؤ، يبحث المرء في آخر المطاف عن مرآة تعكس ذاته). ويُلحظ أيضًا غياب أي بُعد أخلاقي، حتى وإن نُظّم مؤتمر في علم التنجيم للدفاع عن حقوق الإنسان، وهو ما يكشف بسهولة مدى قابلية خطاب «حقوق الإنسان» لأن يُدرج في مسرحية هزلية معاصرة على طريقة «كوميديا دي

لارتي»[12]. في المحصلة، تقوم هذه الممارسات أساسًا على تحقيق الذات، واللذة، واكتشاف «المجهول» الكامن في النفس، وغير ذلك، وذلك بفضل ما سمّاه «إدغار موران»: «علوم الذات الفاعلة» [sciences du sujet] أو «علوم الفرد». وهي تسمية تنطوي على مفارقة في ذاتها، غير أنّ من يلجؤون إليها لا يكترثون بذلك.

في الختام، يمكننا إثارة ثلاث مجموعات من الأسئلة.

- هل هو تحوّل في الديني؟ نعم، شريطة أن ندرك بوضوح أنّ وقائع اجتماعية أخرى تشهد هي أيضًا تحوّلًا، وأنها واقعة تحت تأثير النزعة الفردانية. وهذا يصدق بخاصة على العلمنة، بل وحتى على العلمانوية المناضلة، وذلك بحسب درجات متفاوتة ينبغي بطبيعة الحال تقييمها.

- لقد عاد الدين -أو الإيمان- ليغدو مسألة اجتماعية من جديد، سواء عبر حضوره الطاغي والمفرط أحيانًا، أو عبر غيابه الصارخ والواضح بشدّة. وإذا كان من الممكن، مع مارسيل غوشيه، الحديث عن «النهاية الاجتماعية للدين»، فإنّ ذلك يستدعي قدرًا أكبر من التحفّظ والتدقيق. وعلى كل حال، سيُصبح الحديث عن نهاية الدين، بالمطلق، أقل فأقل شيوعًا. ولعلّ الزمن قد ولّى حين كان يمكن القول: «سنعيد إخوتنا مسيحيين من جديد». في المقابل، يبقى الفضاء مفتوحًا على مصراعيه -رغم ما يعتريه من صعوبات وغموض- أمام إعلان الأفراد عن تمسّكهم بالإنجيل. وهنا يُطرح السؤال على النحو التالي: ما قيمة الفعل الفردي في مواجهة البُنى الكبرى والجماهير العريضة؟ غير أنّه ربما ينبغي علينا، أكثر مما فعلنا في السابق، أن نتخلّى عن هذا السؤال نفسه، إذ إنّه يعود دائمًا -ضمنيًا- إلى فكرة «المجتمع المسيحي».

- إحدى الصعوبات البارزة، التي أبرزها مارسيل غوشيه بوضوح، هي أنّ الفرد الحديث نفسه ثمرة -وربما نتاج مُعلمن- للإيمان المسيحي. ثمة، بلا ريب، تواطؤات وتقاطعات عميقة... وفي المستقبل، سيكون حريًّا بالكنيسة الكاثوليكية -التي ما تزال تراودها نزعة العودة إلى بعض أشكال الشمولية عبر إنكار استقلالية الأفراد المعاصرين- أن تُولي هذا المعطى مزيدًا من الاعتبار: فاستقلالية الفرد لا تُعدّ بالضرورة خيانةً للتقليد المسيحي، بل قد تمثل، في بعض أبعادها، استمرارًا لجذوره التأسيسية ولأفضل ما فيه.

(12) كوميديا دي لارتي (Commedia dell'arte):: فنّ مسرحي شعبي إيطالي نشأ في القرن السادس عشر، يقوم على الارتجال وتكرار شخصيات نمطية مثل الخادم الماكر والعاشق الساذج، ويُعرف بطابعه الهزلي والسخرية الاجتماعية. [المترجم]

مراجع للتوسع:

حول العلمنة وتطور العلمانية والحركات الدينية الجديدة، انظر:

Danièle HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme?,* Paris, Cerf, 1986.

La religion sans retour ni détour, dans *Esprit,* 4-5, no spécial, avril-mai 1986.

حول الفردانية الدينية، انظر:

Yves LAMBERT, *Dieu change en Bretagne,* Paris, Cerf, 1985.

Gérard DEFOIS, *L'Europe et ses valeurs,* Paris, Le Centurion, 1983.

Enquêtes sociologiques diverses sur les pratiques (cf. notamment *Le Monde,* 4 octobre 1986).

حول الحركات الدينية الجديدة، انظر:

Danièle HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme?,* Paris, Cerf, 1986 ; Françoise CHAMPION *Du mal nommé «retour du religieux»*, dans *Projet,* no 200, juillet-août 1986, p. 91-91-105 ; M. COHEN, *Figures de l'individualisme moderne, deux communautés issues du renouveau charismatique en France,* dans *Esprit,* 4-5, avril-mai 1986, p. 47- 68.

حول الممارسات الدينية الباطنية:

J.-L. SCHLEGEL, *Retour du religieux et christianisme. Quand les vieilles croyances redeviennent nouvelles,* dans *Etudes,* t. 362, 1985, p. 89-104 et *La gnose et le réenchantement du monde. Ibidem,* t. 366, 1987, p. 389-404.